



DOJRZAŁOŚĆ – ASPEKT PSYCHICZNY I DUCHOWY

Ważny problem dojrzałości nie znajduje się zbyt często w polu zainteresowań psychologów, filozofów, a także wychowawców. Chlubnym wyjątkiem z tej powszechności są badania i teksty profesor Anny Gałdowej¹. W przedstawionym tutaj szkicu chciałbym podzielić się moimi przemyśleniami wynikającymi zarówno z doświadczeń w pracy wychowawczej, jak i przemyśleniami wykładowcy filozofii religii. To oczywiście tylko szkic, ale jestem przekonany, że współczesna refleksja antropologiczna, pragnąca naprawdę poważnie i odpowiedzialnie przemyśleć sprawę osobowej dojrzałości, nie może lekceważąco pominąć dorobku myślicieli i przewodników duchowych z różnych czasów i obszarów kulturowych. Przedstawione koncepcje mają charakter – *prima facie* – teoretyczny, ale warunkiem skuteczności każdej działalności praktycznej w dziedzinie wychowania (i samowychowania!) jest *paideia*, wizja człowieka i jego możliwości rozwoju².

1. O dojrzałości

Na początku chciałbym zaproponować zrozumienie terminów, którymi będę się posługiwał. Określmy to tak: dojrzałość psychiczna to ta, która daje człowiekowi mocne ego; dojrzałość duchowa natomiast polega na przekraczaniu ego³. Zadaniem psychoterapeuty czy lekarza pracującego z chorym ogarniętym lękiem, uniemożliwiającym mu normalne życie, jest wzmocnienie jego ego. Wzmocnienie ego, zarówno gdy jest atakowane przez różne komplikacje zachodzące w jego podświadomości,

¹ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995; A. Gałdowa (red.), *Psychologiczne i egzystencjalne problemy człowieka dorosłego*, Kraków 1995.

² Klasyczne omówienie problemów *paidei* w: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

³ Zapomniane rozróżnienie „duszy” i „ducha” dochodzi do głosu nie tylko w rozważaniach filozofów i teologów, ale także w niektórych szkołach psychologii, głównie orientacji jungowskiej, *vide*: J. Hillman, *Szczyt i doliny. Dystynkcja Dusza/duch jako podstawa rozróżnienia między psychoterapią a duchowością*, przeł. A. Szykowska, G. Czemieli [w:] „Kronos”, 2007, nr 3, s. 20–37.

jak i wtedy, kiedy jest wtrącone w pancerz superego. Umocnione *ego*, umocniony sposób bycia człowieka jest warunkiem jego normalnego funkcjonowania, umożliwia realizację celów osobistych i społecznych. Większość poważnych tradycji religijnych mówi o czymś idącym dalej, duchowa dojrzałość człowieka domaga się przekraczania *ego*. To przekraczanie można rozumieć na rozliczne sposoby, ale istota tego procesu duchowego zbliża różne tradycje religijne.

Pisząc o dojrzałości psychicznej, odwołuję się do wielkiej tradycji *paidei* greckiej, sformułowanej najdobitniej przez Arystotelesa, ale obecnej także na kartach dzieł wielu przedstawicieli myśli helleńskiej⁴. Gdy natomiast będzie mowa o dojrzałości duchowej, zaprezentuję to na przykładzie buddyzmu i chrześcijaństwa. W perspektywie duchowej zakłada się, iż byt człowieka jest bytem paradoksalnym, to znaczy takim, który odnajduje siebie bądź po unicestwieniu – jest to bardziej perspektywa buddyjska – bądź po przekroczeniu siebie przez miłość i ofiarę, jak rysuje się to w perspektywie chrześcijańskiej nie tylko mistyki, ale też całej religii. Dlaczego nie są to perspektywy wykluczające się? Mistrzowie duchowi wszystkich tradycji religijnych twierdzą, iż owo dochodzenie do dojrzałości duchowej może działać bardzo wzmacniająco na warstwę psychiczną. Nie uważają, że wielcy przedstawiciele tych tradycji religijnych nie mieli kłopotów ze swoją warstwą emocjonalną, ale górę brała dojrzałość duchowa.

Powtórzmy: dojrzałość psychiczna to mocne *ego*, dojrzałość duchowa to przekroczenie *ego*. Problem jest na tyle obszerny, że da się go jedynie zarysować. Na czym polegałaby postawa niedojrzała w przeciwieństwie do dojrzałej? Osobowość niedojrzała charakteryzuje się mocnym przeżywaniem napięcia pomiędzy nią a światem, czyli otoczeniem, najczęściej najbliższym. Przejawia się to jako nieustanne poczucie krzywdy i wynikająca stąd postawa roszczeniowa. Ponadto postawa niedojrzała charakteryzuje się mocno rozwiniętym egocentryzmem, który trzeba bardzo zdecydowanie odróżnić od egoizmu. Egoizm jest złą miłością siebie; egocentryzm jest często związany z negatywnymi emocjami żywionymi wobec samego siebie. Egocentryk najczęściej siebie nie znosi, ale w związku z tym jest nieustannie sobą zajęty. Tak przedstawia się jeden z najmocniejszych rysów niedojrzałości, z którą spotykają się zarówno mistrzowie duchowi, jak i terapeuci. Poraniony egocentryzm wyrasta często z historii osobowej danego człowieka, historii jego rodziny i osobistych doświadczeń. To skupienie na sobie egocentryka powoduje, że jest on niezdolny do uczenia się, a tym samym do przyjmowania pouczeń.

Chciałbym mocno podkreślić moje głębokie przekonanie o tym, że niedojrzałość nie jest kwestią wieku w sensie metrykalnym. Można być niedojrzałym nawet w bardzo sędziwym wieku i odpowiednia liczba przyzwyczajęń i dziwactw nabytych w życiu nie czyni go dojrzałym. W niedojrzałości bardzo ważną rzeczą jest chyba moment pewnej labilności emocjonalnej, niezdolności do podjęcia odpowiedzialności, na przykład za drugiego człowieka w układzie partnerskim, małżeńskim czy też ojcowskim i macierzyńskim. Wydaje mi się, że bardzo trafnie o znamionach dojrzałości osobowej, a także i duchowej, pisał Karl Jaspers w rozprawie *Istota i krytyka*

⁴ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.

psychoterapii⁵. Przypominam, że Jaspers, zanim został filozofem, uprawiał zawód lekarza psychiatry, czyli miał doświadczenie praktyczne związane z niesieniem pomocy człowiekowi. Przytoczę kilka jego uwag: „Człowiek musi się troszczyć o rzeczy, a nie o samego siebie”⁶. Zdanie to wyraża pogląd Jaspersa, iż jednym z istotnych rysów dojrzałości – myślę, że zarówno psychicznej, jak i duchowej – jest odejście od egocentryzmu. Dobrze ilustruje to następna wypowiedź. Człowiek dojrzały ma się „troszczyć o Boga, a nie o wiarę, o ukochanego, a nie o miłość; o byt, a nie o myślenie”. Chyba to zobiektywizowane nastawienie, czyli ukierunkowane na przedmiot poznania, miłości, relacji z drugim człowiekiem, stanowi bardzo ważne znamię owej dojrzałości psychicznej i duchowej, w której dotyka czegoś bardzo istotnego – przekraczania swego ego. Zatem termin „miłość” nie jest to zakochanie się w kimś, czyli kochanie siebie w drugim człowieku, tylko kochanie drugiego człowieka, jego inności i odmienności. Dla Jaspersa jest to ważne, albowiem pozwala mu odróżnić „psychologiczną autorefleksję” – jak to on nazywa – od „oddania się bytowi”, czyli temu, co jest nie-ja, co jest odmienne, a co ma się stać przedmiotem mojego poznania, mojej miłości czy mojej troski.

Jaspers nie był wyznawcą żadnej z instytucjonalnych religii, definiował swoje poglądy jako wiarę filozoficzną. Według niego, nakierowanie na Boga czy na byt wymaga innego nastawienia, niż gdy odsłania się siebie przed lekarzem. Inna jest relacja do proroka, kapłana, filozofa, a inna do lekarza. I choć sam był człowiekiem religijnym bez określonego wyznania, choć z urodzenia był protestantem, uważał, że czym innym jest kościelna spowiedź, a czym innym sesja psychoterapeutyczna.

2. Dojrzałość psychiczna

O problemie dojrzałości w sposób bardzo interesujący pisał Carl Gustav Jung. Zacznę od omówienia eseju, który sam autor nazwał „pracą filozoficzną”⁷. Mówiąc o dojrzałości, Jung zdaje sobie sprawę, że jest ona ściśle związana z problemem wychowania.

Nie może przez wychowanie stworzyć w nikim osobowości ten, kto sam jej nie posiada. I nie dziecko, ale człowiek dorosły może zdobyć osobowość jako dojrzały owoc wysiłku życiowego nastawionego na ten cel⁸.

A więc dojrzałość jest jakimś owocem pracy i to dojrzałej pracy, człowiek jest bowiem swego rodzaju potencjalnością, tym, który nie tyle jest, co się urzeczywistnia. Sprawa jednak nie jest taka prosta: pełna dojrzałość emocjonalna i osobowościowa, jak rozumie ją Jung, jest „charyzmatem i zarazem przekleństwem”⁹. Charyzmat to

⁵ K. Jaspers, *Istota i krytyka psychoterapii* [w:] *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 378–436.

⁶ Tamże, s. 417.

⁷ C.G. Jung, *O rozwoju osobowości* [w:] *Rebis, czyli kamień filozoficzny*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 244–270.

⁸ Tamże, s. 249.

⁹ Tamże, s. 252.

dar dany człowiekowi nie tylko dla niego, ale także wzbogacający innych. Pojawia się jednak przekleństwo, albowiem charyzmat „polega na uwolnieniu się z nie-zróżnicowania i nieświadomości właściwej trzodzie” – jak w uprzejmy sposób wyraził się o społeczeństwie. A więc dojrzała osobowość to ta, która – powtarzając za Jungiem – „wierna jest własnemu prawu i idzie swoją drogą, a nie polega na upodobnieniu się do wszystkich, co jest właściwością życia stadnego”¹⁰.

Aby opisać niepowtarzalności tej drogi, Jung posługuje się ciekawym terminem mianowicie „przeznaczenie”¹¹, świadomie – jak sądzę – zaczerpniętym z terminologii religijnej. Mamy tu do czynienia z grą niemieckiego słowa: *Bestimmung* („przeznaczenie” wywodzi się od *bestimmen* – co znaczy „kierować się głosem, być nastrojonym”). Jednym słowem, warunkiem dojrzałości jest usłyszenie jakiegoś „wewnętrznego głosu”. Jung nie odwołuje się do Sokratesa, myślę jednak, iż jego intuicja jest bardzo bliska sokratejskiej, nakazującej, aby kierować się głosem *daimoniona*, który można byłoby interpretować jako sumienie. Przeciwnieństwem człowieka dojrzałego jest człowiek rozmyty w tłumie, stapiający się ze społecznością, rezygnujący z własnej osobowości. Jung pisze: „Na miejsce głosu własnego wnętrza pojawia się głos grupy społecznej i jej konwencji; a na miejsce przeznaczenia – zbiorowe potrzeby”¹². Trzeba przyznać, że taka wizja dojrzałości (w terminologii Junga – jak rozumiem – bliskiej indywiduacji) jest drogą, którą można byłoby określić jako „arystokratyczną”. Jung wyraża bardzo mocno swoje stanowisko – istotnym zagrożeniem dla naszych czasów (esej, który tutaj przytaczam, napisał w 1932 roku) jest zanik zdolności wielu ludzi do urzeczywistniania osobowej dojrzałości, a prawdziwym zagrożeniem pokusa roztopienia się w bezkształtnej masie, podatnej na głos demagogów.

Poglądy Junga – jedynie w tym aspekcie oczywiście – wydają się bliskie myślom wypowiedzianym przez amerykańskiego socjologa Davida Riesmana w książce *Samotny tłum*: „Myśl, że ludzie rodzą się wolni i równi jest jednocześnie prawdziwa i błędna, ludzie rodzą się różni i tracą swą społeczną wolność i jednostkową autonomię, starając upodobnić się do innych”¹³.

Mówiąc o dojrzałości, dotykamy ważnego życiowego problemu natury praktycznej. Powstaje pytanie: jaki szlak wiedzie do owej dojrzałości? Każda z tradycji religijnych proponuje właściwą sobie drogę. Wiemy, że również wielu filozofów rysowało perspektywę podjęcia takiej drogi. Wspominając o tym, mam na myśli przede wszystkim filozofię starożytną, która – obok wielkiej myśli metafizycznej – funkcjonowała także jako „ćwiczenie duchowe”, czego dowodem są pisma stoików, platoniców i innych¹⁴. Właśnie dlatego, w obrębie pola określonego jako „ćwiczenie duchowe”, chciałbym przedstawić zarys takiej starożytnej, klasycznej koncepcji człowieka dojrzałego. Niektórym ta koncepcja może się wydawać bardzo anachroniczna, gorzej nawet: zbyt wyraziście wpisana w koncepcję mieszczańską „porządności”, w pro-

¹⁰ Tamże, s. 254.

¹¹ Tamże, s. 256.

¹² Tamże, s. 258.

¹³ D. Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1971, s. 406.

¹⁴ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

teście wobec której zrodziła się współczesna psychologia i pedagogika. Ale świadom zastrzeżeń będę o tym pisał, przekonany bowiem jestem o jej trwałej wartości.

Zacznę od tematu wywołującego na wargach wielu ironiczny uśmiech, chcę mianowicie przywołać pojęcie cnoty. Podejrzewam, że przynajmniej część czytelników podziela potoczną definicję cnoty jako „chronicznego braku okazji”. Szukając ucieczki od ironicznego tonu debaty o cnocie, przytoczę wiersz Zbigniewa Herberta, miłośnika starożytności i przyjaciela znakomitego filozofa Henryka Elzenberga, który wtajemniczał go w arkana, szczególnie umiłowanej przez niego, starożytnej myśli filozoficznej. Wiersz nosi tytuł *Pan Cogito o cnocie*:

1

Nic dziwnego
że nie jest oblubienicą
prawdziwych mężczyzn

generałów
atletów władz
despotów

przez wieki idzie za nimi
ta płaczliwa stara panna
w okropnym kapeluszu Armii Zbawienia
napomina

wyciąga z lamusa
portret Sokratesa
krzyż ulepiony z chleba
stare słowa

– a wokół huczy wspaniałe życie
rumiane jak rzeźnia o poranku

prawie ją można pochować
w srebrnej szkatułce
niewinnych pamiątek

jest coraz mniejsza
jak włos w gardle
jak brzęczenia w uchu

2

mój Boże
żeby ona była trochę młodsza
trochę ładniejsza

szła z duchem czasu
kołysała się w biodrach
w takt modnej muzyki

Jan Andrzej Kłoczowski OP

może wówczas pokochaliby ją
prawdziwi mężczyźni
generałowie atleci władzy despoti

żeby zadbała o siebie
wyglądała po ludzku
jak Liz Taylor
albo Bogini Zwycięstwa

ale od niej wionie
zapach naftaliny
sznurowe usta
powtarza wielkie – Nie

nieznośna w swoim uporze
śmieszna jak strach na wróble
jak sen anarchisty
jak żywoty świętych¹⁵

Tyle o cnocie w ujęciu Zbigniewa Herberta. A teraz przybliżę inny dokument mający wartość historyczną. Przedostatnim prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej na wychodźstwie w Londynie był Edward Raczyński. Jego matka, pani Róża Raczyńska, jeszcze za życia napisała do niego list z zastrzeżeniem, iż ma być odczytany dopiero po jej śmierci. Oto jego fragment:

Wyrażam pragnienie, abyś nie dał zmarnieć temu, czym Cię Bóg obdarzył, ale użył na najlepsze; żebyś nie usnął w pół drogi, jak to wielu czyni. Nie dał się opanować samolubstwu, lecz pracował poprzez życie całe, spełniając sumiennie i energicznie, i żwawo te obowiązki, które staną przed Tobą¹⁶.

Przeczytawszy te słowa, zastanowiłem się, która ze współczesnych matek ośmieliłaby się napisać coś takiego do swojego syna czy córki, nie bojąc się ośmieszenia.

Przybliżmy więc samo pojęcie cnoty. Zacznę od powiedzenia George’a Orwella, znakomitego angielskiego pisarza, autora powieści *Rok 1984*. Twierdził on, iż „po pięćdziesiątce każdy człowiek ma twarz taką, na jaką zasłużył”. W Grecji cnota związana była z *paideia*, czyli sztuką wychowania ludzi dzielnych etycznie¹⁷. Łaciński termin *virtus* pochodzi od słowa *vir*, czyli mąż, mężczyzna. Oczywiście brzmi to tak w patriarchalnym języku starożytnym, aczkolwiek ówczesni myśliciele nie odmawiają tej mocy etycznej także i niewiastom. Niemniej oznaczało to jakąś sprawność, dzielność. Jednocześnie ta refleksja etyczna była bardzo związana z pewną antropologią, która właśnie zakładała ową plastyczność człowieka, czyli zdolność do rozwoju, zdobywanie pewnej dyscypliny wewnętrznej, polegającej na wyrobieniu w sobie trwałych usposobień. Innymi słowy, jest to sprawność działania. Człowiek cnotliwy to człowiek s p r a w n y. W czym? Zaraz zobaczmy.

¹⁵ Z. Herbert, *89 wierszy. Wybór i układ Autora*, Kraków 2003, s. 129–130.

¹⁶ E. Raczyński, *Pani Róża*, Łódź 2009, s. 27.

¹⁷ Daniela Gromska w tłumaczeniu *Etyki Nikomachejskiej* (Warszawa 1956) przełożyła termin *aretē* (*areté*) jako dzielność (etyczną).

Zachodzi tu różnica jak pomiędzy kotem, który chodzi po klawiszach, a dzieckiem, które mozolnie szuka sposobu, jak ułożyć ręce, żeby zagrać etiudę, jak kazała mu nauczycielka. Dziecko w końcu opanowuje tę klawiaturę, a kot będzie mógł do starości chodzić po klawiszach i być może stworzy jakiś niezmiernie interesujący fragment muzyki współczesnej. Owo ćwiczenie się w dzielności etycznej bardzo dobrze oddaje tytuł jednej z serii utworów Jana Sebastiana Bacha – *Das wohltemperiete Klavier – Dobrze nastrojony fortepian*.

Jaka jest istota owej „dzielności etycznej”, wypowiedział najbardziej dokładnie Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, choć podstawy tej nauki znajdujemy już u wcześniejszych myślicieli¹⁸. Platon przedstawił człowieka jako woźnicę jadącego na kwadrydze, którą ciągną rumaki. Trzyma on w ręku wodze i potrafi tymi rumakami kierować, tak by dobiegły do wyznaczonego celu. Zarówno w pojęciu platońskim, jak i arystotelesowskim woźnicą jest rozum, zaś lejce trzymają na uwięzi rumaki, czyli nasze emocje. Emocje są bardzo ważne, one bowiem nadają pojazdowi pęd i ruch. Ale konie mogą się rozbiec w różne strony i wtedy kwadryga stoi, nie mając możliwości dalszego posuwania się. Tak więc owa grecka *aretologia* (od *areté* – cnota) jest nie tyle nauką, co sztuką, czyli praktyczną sprawnością dobrego prowadzenia „kwadrygi”.

Grecy myśleli trzeźwo: konie zawsze ciągną w swoją stronę, wektory działań emocjonalnych rozbiegają się. Gdy przychodzi niebezpieczeństwo, wtedy paniczny strach każe mi uciekać, by uniknąć trudnych sytuacji, zuchwałość natomiast skłania, by lekkomyślnie narażać swoje życie.

Postępowanie dzielne etycznie będzie polegało na umiejętnym podejmowaniu postawy, która wykracza poza graniczne emocje – poza paniczny strach i głupią zuchwałość. Cnota jest umiejętnym działaniem, które tradycja klasyczna określiła jako *aurea mediocritas* – czyli, potocznie mówiąc, „zasadą złotego środka”. Sam termin „złoty środek” też nie brzmi najlepiej, najczęściej pachnie nam jakimś zgniłym kompromisem, tchórzostwem, brakiem charakteru, lękiem, niezdolnością do podejmowania odważnych decyzji. Członków parlamentu francuskiego w czasie rewolucji nazywano „bagnem”. Bagno to podmokły grunt, gdzie zbierają się wody, które nie mogą odpłynąć. Górale nazywają to „młaka”. Ale w znaczeniu starożytnym ów środek to nie jest „młaka” między zboczami gór; to perć pomiędzy dwoma przepaściami, w które upadek grozi człowiekowi zagładą. Człowiek mężny to ten, który nie spadnie w przepaść tchórzostwa, ale też nie da się wciągnąć w zapadlinę zwaną zuchwałością.

Najważniejsza ze wszystkich dzielności etycznych zwie się po polsku roztropnością, po łacinie – *prudentia*. Słowo „roztropność”, podobnie jak i cnota, ma współcześnie zupełnie inne pole semantyczne, należałoby więc je roz-tropić. W słowie „roztropność” znajduje się element tropu, śladu czegoś lub kogoś, poszukiwania oznak czy objawów. Roztropność to także umiejętność rozstrzygania sporów, orzekania o wadze rzeczy. Jest w takim razie słowem opisującym pewien proces myślowy,

¹⁸ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

który ma następnie konsekwencje w porządku decyzyjnym, wreszcie urzeczywistnia się w działaniu. Roztropny potrafi znaleźć „złoty środek” pomiędzy dwiema skrajnościami. Jedną z tych skrajności nazwałbym postawą bezrefleksyjnego głupca, który przystosowuje się do każdej okoliczności. Jego przeciwieństwem byłby pryncypialny bałwan, który zawsze ma rację. Znamy takich cnotliwych ludzi, którzy swoim wdziękiem przypominają czołg traktujący wszystko, co stanie mu na drodze. Roztropność to sztuka posługiwania się rozumem praktycznym, to znaczy sztuka myślenia w konkretnych sytuacjach, a więc myślenia pozwalającego kierować czynnościami człowieka w sposób, który pomaga uniknąć zarówno bezrefleksyjnego adaptowania się do zmiennych okoliczności, jak i bezmyślnej pryncypialności. Założeniem myślicieli mówiących o roztropności jest bowiem przekonanie, że podstawowe wartości etyczne nie podlegają żadnej relatywizacji, są niezienne, trzeba je natomiast stosować w zmiennych sytuacjach życiowych. Życie nasze jest sytuacyjne. Zatem nie wystarczy kierować się zapisem różnych kodeksów. Jednym z dowodów utraty przez nas zmysłu etycznego jest dla mnie próba tworzenia wielkiej liczby kodeksów. Jeden z profesorów wyższej uczelni tworzy kodeks pracownika naukowego, gdzie indziej powstaje kodeks samorządowca, można je więc właściwie tworzyć dla każdej grupy pracowniczej. Niewiele jest to warte, dlatego że żaden kodeks nie jest w stanie opisać wszystkich sytuacji życiowych. Trzeba ludziom pomóc „umeblować głowy”, a nie pisać kodeksy. Sprzeciwia się to mądrości, doświadczonej przez życie doktrynie starożytnych mówiącej o owej roztropności.

Czym charakteryzuje się człowiek roztropny? Po pierwsze jest doświadczony, to znaczy ma pamięć i z niej korzysta. Prawny system brytyjski, który opiera się nie na kodeksach, lecz na precedensach, wygląda znacznie bardziej sensownie niż nasze kodeksy kontynentalne, zapoczątkowane przez Napoleona. Korzystanie z precedensów polega na umiejętności dostosowania oceny do konkretnych sytuacji, w dziedzinie refleksji i działań etycznych warte jest podkreślenia. Człowiek roztropny, czyli dojrzały, ma zmysł rzeczywistości, nie jest idealistą w złym tego słowa znaczeniu. Osoba roztropna ma zdolność uczenia się – to człowiek wyobraźni, który potrafi przewidywać skutki swoich zachowań. Wyobraźnia pozwala mu przewidywać, czyli jakby „uprzednio widzieć”. Potoczne rozumienie roztropności związane jest raczej z jej fałszywą postacią. Każda bowiem z „ciemności etycznych” ma rozmaite maski, które udają te pozytywne strony. W wypadku roztropności byłaby to chytryść, przebiegłość, fałsz, skłonność do podstępów. W Biblii zostało powiedziane: „Bądźcie więc mądrzy jak węże, a prości jak gołębie” (Mt 10, 16). Najczęściej jednak spotykamy ludzi, którzy są prości jak węże, a mądrzy (przebiegli?) jak gołębie. Roztropność – prudencja nie jest przebiegłością i cwaniactwem. Przeciwnieństwem tak rozumianej roztropności jest na przykład lekkomyślność. Człowiek lekkomyślny nie może być człowiekiem dojrzałym, ponieważ wszystko traktuje lekko. Pracowicie i z dużym wysiłkiem unika jakiegokolwiek wysiłku. Działając bezmyślnie, mówi, że jest spontaniczny. Ale nieroztropność oznacza niedbalstwo. I wreszcie bardzo ważna rzecz, też charakteryzująca brak dojrzałości: nie-stałość. Człowiek roztropny jest człowiekiem stałym, na którym mogą polegać, na którym mogą się oprzeć.

Nie byłbym uczciwy, gdybym nie dodał do tej prezentacji cnoty roztropności, która jest innym imieniem mądrości, gorzkiego komentarza wziętego z Księgi Koheleeta, jednej z najwspanialszych ksiąg biblijnych. Czytamy tam: „Albowiem gdzie wielka mądrość, tam wielki jest smutek; kto gromadzi wiedzę, gromadzi również i cierpienie” (1, 18). Uwaga smętna, ale prawdziwa, ponieważ ostatecznie stoimy przed wyborem, który często filozofowie wyrażali w postaci pytania: rozważ, czy lepiej być uśmiechniętym głupcem czy smutnym Sokratesem?

Kolejna z dzielności etycznych to sprawiedliwość. O ile roztropność była sprawnością praktycznego myślenia, o tyle sprawiedliwość dotyczy mojego stosunku do innego i innych. Najkrócej sprawiedliwość to *suum cuique* – „oddać każdemu to, co się należy”. Sprawiedliwość to nie jest równość. Każdy powinien otrzymać to, co się jemu słusznie należy, do czego ma sprawiedliwe prawo. Wybitny myśliciel i teolog ewangelicki, Dietrich Bonhoeffer, znakomity duszpasterz, działacz społeczny, jeden z duchowych przywódców opozycji antyhitlerowskiej, uważał ideę sprawiedliwości za zasadniczą ideę, którą należało przeciwstawić hitleryzmowi. Daje to bowiem fundament, na którym można budować ład w życiu, tak w relacji między jednostkami, jak i w relacji do wspólnoty.

Oczywiście istnieją różne typy sprawiedliwości i nie tutaj miejsce, aby o tym szerzej pisać. Niech wystarczy proste stwierdzenie, że „sprawiedliwy” znaczy tyle samo, co uczciwy wobec drugiego w relacji wzajemnej wymiany. Nie zawsze jednak sprawa jest tak prosta – cóż bowiem znaczy w praktyce „oddać każdemu to, co się należy”? Czy każdemu należy się to samo i tyle samo? Dziecko zawsze chce tego samego, co mają inne dzieci. Ale ludzie są różni i dlatego mamy różne potrzeby. Warto pamiętać o przestrodze zapisanej przez Dostojewskiego w *Biesach*, gdzie znajdujemy wypowiedź młodego rewolucjonisty wyrażającą pogląd, iż powinno się Kopernikowi uciąć język, innemu wybitnemu człowiekowi rękę, bo są lepsi od innych, a przecież wszyscy powinni być równi. Nie byłby to akt sprawiedliwości, albowiem nie polega ona na równości: każdy ma dostać to, co się jemu należy.

Kolejna z czterech głównych dzielności etycznych, czyli cnót kardynalnych (od słowa *cardo*, czyli zawias) – to umiarkowanie. W naszym życiu istnieją dwa popędy, które odgrywają zasadniczą rolę: służą podtrzymywaniu życia zarówno gatunku, jak i jednostki. Chodzi tu oczywiście o popęd seksualny i ten drugi, ukierunkowany na zdobywanie napoju i pożywienia. Popęd seksualny podtrzymuje trwanie gatunku, a zdobywanie pożywienia podtrzymuje istnienie jednostki. Z obydwoma tymi działaniami związane jest uczucie przyjemności. U niektórych filozofów wywoływało to podejrzenia. Na przykład Artur Schopenhauer twierdził, iż rozkosz związana z przeżyciem seksualnym jest zasadzką, którą przyroda zastawiła na nas, aby nałożyć na człowieka rozliczne ciężary. W głównym dziele Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie* czytamy: „Zgodnie z takim biegiem sprawy, po zaznaniu wreszcie rozkoszy każdy zakochany odczuwa głębokie rozczarowanie i dziwi się, że to, czego z takim utęsknieniem pragnął, nie dało mu większej radości”¹⁹. W tym rozumieniu popęd seksualny jest pułapką zastawioną na nas przez przyrodę.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 2, Warszawa 1995, s. 772–773.

Nie wszyscy filozofowie byli tak pesymistyczni. Dla Arystotelesa umiarkowanie nie jest tłumieniem popędów zmierzających do zachowania gatunku i jednostki, ale nadaniem im mądrego dystansu i spokojnego korzystania z uroków życia. Oczywiście w przypadku człowieka popęd seksualny związany jest nie tylko z powinnością przedłużenia życia gatunkowego, ale jest po prostu – i aż! – językiem komunikacji. Seks jest językiem porozumienia. Umiarkowanie nie jest postawą zmierzającą do zniszczenia owego języka, ale do jego opanowania (tak jak się opanowuje język). Nie zniszczyć, lecz posługiwać się w sposób gramatyczny i z bogatym słownictwem. Przywołam tu zasadę sformułowaną przez Kanta: osoba nigdy nie może być dla ciebie środkiem do osiągnięcia celu, lecz zawsze jest celem²⁰.

W wypadku jedzenia i picia umiarkowanie jest czymś pośrednim pomiędzy bulimią a anoreksją. Nie będę się rozwodził nad tym, skomentuję tylko wiedzę, którą nabyłem z łacińskiego podręcznika teologii moralnej. Otóż autor tego dzieła zastanawia się, co by to miało znaczyć „jeść do syta”. Odpowiedź brzmiała: posiłek, który trwa dłużej niż dwie godziny, prowadzi do nadmiernie przyjemnej sytości. Przyznać trzeba, że jest to bardzo konkretna wskazówka, bliska mentalności kodeksu. Niemniej ważny też jest kontekst: przywoływany podręcznik pisany był w XIX wieku po łacinie, ale autor był Francuzem. Ja zrozumiałem sens tej mądrej wskazówki dopiero po zapoznaniu się z wdzięcznymi tajemnicami francuskiej kultury kulinarnej.

Bardzo ważna dla psychologów jest czwarta z tych cnót – *last but not least* – odwaga, inaczej męstwo. Męstwo jest „złotym środkiem” (*aurea mediocritas*) pomiędzy głupią zuchwałością a strachem. Męstwo to ujarzwienie przeciwnych emocji pozwalające żyć godnie. Strach jest potrzebny, ponieważ stanowi przejaw instynktu samozachowawczego. Mówiąc o odwadze, Arystoteles dawał przede wszystkim przykłady wojowników w czasie walki, ale myślę, że należy to rozbudować. Człowiek dojrzały to też człowiek, który jest odważny, mówiący prawdę, stawiający sprawy jasno, będący poza wszelkimi „układami”. Człowiek mężny, mocny to człowiek odważnych przekonań. Nie fanatyk, ale taki, który ma mocne przekonania i potrafi żyć zgodnie z nimi.

Człowiek mężny charakteryzuje się pewną energetycznością. Mówi nie tyle „chciałbym”, co „chcę”. Arystoteles twierdzi, że najważniejszą cechą człowieka mężnego jest mocne i długotrwałe znoszenie nieznośnej sytuacji. Tołstoj powiedział, iż prawdziwa siła człowieka tkwi nie w uniesieniach, lecz w niewzruszonym spokoju.

Z ową cnotą męstwa starożytni łączyli wielkoduszość. Któryś ze stoików powiedział, że wielkoduszość to najpiękniejsze imię szaleństwa. Człowiek wielkoduszny to taki, który afirmuje swoją wielkość nie przez wynoszenie się nad innych, ale przez odwagę podejmowania trudnych decyzji życiowych. To też niewątpliwie bardzo ważna wskazówka, gdy próbujemy nakreślić pewien idealny obraz człowieka dojrzałego. Wielkoduszość to odwaga podejmowania trudnych, czasami bolesnych decyzji. Wielki myśliciel, filozof i teolog niemiecki Paul Tillich nazwał ją „męstwem bycia”²¹. Wspominałem już o różnych postaciach lęków, o których pisał Tillich,

²⁰ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984.

²¹ P. Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Paryż 1975.

przeciwstawiając im męstwo bycia charakteryzujące się właśnie wielkoduszością. Człowiek małoduszny przez cały czas żyje w postawie lęku przed życiem, przed sprawami, które życie niesie, boi się trudnych decyzji, dentysty, myszy, kota. Przede wszystkim boi się samego siebie. Innymi słowy, wielkoduszość, męstwo to też jest odwaga w akceptacji siebie, ale „siebie” w znaczeniu sformułowanym przez Junga.

Przedstawiłem tu zaledwie schemat, który – jak mi się wydaje – może być pożyteczny także i w pracy terapeutycznej, przynajmniej jako pewien model. W pracy z człowiekiem okaleczonym, obolałym musimy dysponować przynajmniej zarysem obrazu tego, co to znaczy dojrzałość. Ostatecznie celem terapii oraz duszpasterstwa jest bowiem nic innego jak pomoc człowiekowi w osiągnięciu dojrzałości, która stanowi dla niego miarę rozwoju jego człowieczeństwa.

3. Dojrzałość – aspekt duchowy

Jak wcześniej napisałem, wydaje się sprawą rozsądną odróżnienie dwóch postaci dojrzałości: psychicznej i duchowej, pozostających w stosunku dopełnienia, a nie przeciwieństwa.

Jeżeli dojrzałość duchową zdefiniujemy jako „przekroczenie ego”, to trzeba wyjaśnić, na czym takie przekroczenie miałoby polegać. Dla nakreślenia tego obrazu przedstawię – w pobieżnym z konieczności skrócie – poglądy dwu wielkich założycieli religii światowych, stanowiące znakomitą ilustrację takiej właśnie tezy. Mam tutaj na myśli buddyzm i chrześcijaństwo, a dokładnie naukę Wielkich Założycieli. Podzielał pogląd wybitnego myśliciela religijnego, niemieckiego filozofa Romano Guardiniego, który pisał, że Budda to „postać czysto religijna, największa ze wszystkich i jedyna, jaką w sposób poważny można postawić obok Chrystusa”²². Obydwaj przedstawili naukę, zmierzającą do wykroczenia przez człowieka poza egocentryczny wysiłek doskonalenia się, po to by wskazać drogę wyjścia – przez unicestwienie złudnego bytu, jakim jest „ja” (to Budda), bądź przekroczenie swego ego przez miłość (Jezus z Nazaretu).

Nie chodzi bynajmniej o zestawienie ani porównywanie buddyzmu z chrześcijaństwem. Oprócz bardzo fundamentalnej postawy nacechowanej troską w myśleniu o człowieku, te dwie religie nie mają z sobą nic wspólnego ani w teologii, ani w antropologii, ani w drodze, która prowadzi do zbawienia.

Buddyzm, choć nie jest zainteresowany problemem istnienia osobowego Boga, bardzo mocno stawia sprawę dążenia człowieka do wyzwolenia. Punktem wyjścia jest uświadomienie sobie powszechności cierpienia. Tak głosi pierwsza ze Szlachetnych Prawd:

Prawda o cierpieniu (*duhkha*) głosi, że wszystko jest cierpieniem, cierpieniem są nierzeczy, cierpieniem jest starość, połączenie z tym, co niemiłe, rozłąka z tym, co miłe. Więcej jest łez na świecie niż wody w oceanie²³.

²² R. Guardini, *Bóg daleki. Bóg bliski*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1991, s. 189–190.

²³ Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie. Nauczanie i wspólnota Buddy*, przeł. J. Kania, Kraków 1994, s. 130.

Pesymizm Buddy jest radykalny – samo istnienie zarówno człowieka, jak i wszelkiego jestestwa jest cierpieniem, jest ono wszechobecne. Wola utrzymania się przy życiu jest cierpieniem, a kończy się nieuchronną klęską – śmierć jest prawem wszelkiego życia. Umysł nasz nieustannie goni za jakimiś złudzeniami, a gdy osiąga to, czego pragnął, ogarnia go smutek i melancholia. Każdemu zaspokojonemu pragnieniu towarzyszy ból. Takie stanowisko ma głębokie uzasadnienie. Świat, wszystko to, co bierzemy za rzeczywistość, składa się ze zmian, a nie z rzeczy. Istnieją tylko stany, które w złudzeniu urzeczowiamy, nadajemy im substancjalną postać istnienia.

Wybitny filozof hinduski Sarvepalli Radhakrishnan mocno to podkreśla, przedstawiając różnicę pomiędzy koncepcją bramińską a buddyjską:

Spekulacje braminów widziały byt we wszelkim stawianiu się, zaś buddyjskie – stawanie się we wszelkim pozornym bycie. W pierwszym wypadku mamy substancję bez przyczynowości, a w drugim przyczynowość bez substancji²⁴.

Koncepcja świata ma jednak zasadnicze znaczenie dla koncepcji zbawienia. Świat, który postrzegamy jako obiektywny, istniejący niezależnie od naszego poznawania, w istocie jest tylko *dhamma*, skupieniem stanów. Świat przedmiotów jest uwarunkowany przez akty poznawcze człowieka. Znana jest odpowiedź Buddy na pytanie mnicha, którego niepokoiło to, co jest po wyzwoleniu:

Kwestię należy postawić w ten sposób: gdzie nie ma już ziemi ani wody, ani ognia, ani wichru? Gdzie rozwiewa się zarówno długie, jak i krótkie, wielkie i małe, dobre i złe? Gdzie podmiot i przedmiot roztapiają się całkowicie? Odpowiedź brzmi: przez zniesienie świadomości wszystko roztopia się w zupełności²⁵.

Świat więc jest konstytuowany w bycie poprzez nasze stany świadomości, kiedy jednak i te stany zanikną, czyli kiedy nastąpi wyzwolenie z ułudy, jaka nas spowija, wtedy wejdziemy w nicość (?). Nie jest jednoznaczne, czym jest owa „nicość”, znajdujemy bowiem teksty, które by wskazywały, że istnieje rzeczywistość ponadempiryczna:

Jest niezrodzone, niezapoczątkowane, niestworzone i niezłożone; gdyby go nie było, o żebrzący mnisi, nie byłoby ucieczki od świata przedmiotów zrodzonych, zapoczątkowanych, stworzonych i złożonych²⁶.

Wspólne hinduizmowi i buddyzmowi jest pojęcie *mai* jako złudy, czyli brak umiejętności odróżnienia rzeczywistości od nie-rzeczywistości. Świat nas łudzi – chce sprawić wrażenie, że jest naprawdę, podczas gdy jest tylko grą wrażeniowych widziadeł. *Maja* dla buddyzmu to niesubstancjalność, nietrwałość, przemijalność wszystkiego.

Można powiedzieć, że ludzkie życie jest rozpięte pomiędzy dwoma zasadami istnienia: pierwsza z nich to *karman* (działanie, czyn), jego rozwinięciem jest świat empiryczny, z niego wynika największy ludzki grzech, czyli działanie utrzy-

²⁴ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, przeł. Z. Wrzeszcz, t. 1, Warszawa 1960, s. 361.

²⁵ Tamże, s. 365.

²⁶ Tamże.

mujące człowieka w istnieniu, wynika bowiem z pragnienia zachowania istnienia jednostkowego. Przeciwnieństwem jest *nirwana* – stan wyzwolenia przez zniesienie indywidualnego bytu, przemijalnego ego. Zasada *karmana* zakorzenia człowieka w fałszywym, jak sądzi buddyzm, poczuciu osobnego „ja”, które jest egoistyczne. Wyzwolenie polega na zaniku fałszywego poczucia empirycznego „ja”, a wraz z nim całego obrazu świata, które jest tworem „ja” wynikającym z niewiedzy. Jest to w zasadzie nie tyle negacja duchowego wymiaru ludzkiego bytu, co negacja duszy jako podstawy *principium individuationis*, zasady jednostkowania. Poglądy Buddy przypominają tutaj najbardziej poglądy Hume’a negującego substancjalność duszy: to, co nazywamy umysłem, jest tylko stosem albo wiązką różnorodnych spostrzeżeń, powiązanych przez pewne relacje i uważanych, chociaż fałszywie, za posiadające pewną prostotę i tożsamość.

Wiemy więc tylko, że istnieje cierpienie, ale nie istnieje podmiot, który cierpi. Czy w takim razie cierpienie jest iluzją? Pytanie tak postawione brzmi oczywiście demagogicznie. Cierpienie nie jest złudzeniem, człowiek naprawdę go doświadcza i godzien jest współczucia, a nawet pomocy i wsparcia. Raczej należałoby powiedzieć tak: cierpienie jest skutkiem, a nie przyczyną złudzenia, iluzji, jaka jest naszym udziałem w tym życiu. Oryginalność buddyzmu polega na tym, że klasyczna doktryna, spisana w języku *pali*, głosi pogląd o asubstancjalności człowieka i rzeczywistości w ogóle. Istnieją tylko wrażenia, które błędnie, ze względu na pewien uzus językowy, łączymy w jeden podmiot i mówimy: ja przyszedłem, ja teraz mówię, ja teraz coś słyszę. Nawyk językowy posługiwania się zaimkiem w pierwszej osobie uczy mnie, że rzeczywiście istnieje coś takiego jak „ja”. To „ja”, jako podmiot owych pragnień, dążeń i myśli, złudne „ja” jest źródłem cierpienia. Trzeba je więc unicestwić. O tym mówi czwarta szlachetna prawda, podkreślająca ośmioraką, czy też zgodnie z tłumaczeniem Ireneusza Kani, ośmiostopniową szlachetną drogę albo ścieżkę. Pierwsze trzy prawdy można bowiem wywieść w pewnym sensie z hinduizmu, z którego sam Budda wyrastał, konkretnie z Upaniszad. Ale ważne, że stwierdziwszy istnienie cierpienia, podkreślił, że można z tego wyjść. Buddyzm nie jest więc pesymistyczną religią ani po prostu czarnowidztwem. Nie każe nam opisywać świata w czarnych barwach, jak czynił to dziewiętnastowieczny wybitny filozof niemiecki Artur Schopenhauer. Nie każe nam zaciskać zębów, jak to czynili stoicy, którzy mawiali: „Nie bój się śmierci, albowiem póki jeszcze wiesz, to nie ma śmierci; jak będzie śmierć, to nie będziesz wiedział”. Dla normalnego człowieka wygląda to trochę inaczej. Buddyzm natomiast chce ukazać jakąś perspektywę; możesz z tego wyjść, za cenę ogromnej pracy.

Dojrzałość duchowa, którą proponuje Budda, jest wynikiem długiej, bardzo intensywnej pracy i nie ma żadnej możliwości osiągnięcia natychmiastowego rezultatu przez połknięcie odpowiedniego proszka. Nie można tego osiągnąć w tak prosty sposób, jak na przykład popełnienie samobójstwa, wtedy bowiem człowiek zaciąga karmiczny dług i dalej trwa w bycie, który jest przekleństwem.

Ta ośmioraka ścieżka wskazuje konieczność poznania prawdy poprzez darmo – czyli naukę. Tą prawdą są właśnie cztery szlachetne prawdy. Następnie pokazuje perspektywę pracy etycznej i wreszcie najwyższy poziom pracy duchowej – medytacyjny. Nie należy mylić go z mistyką. Pierwszy krok na ośmiorakiej ścieżce to na-

leżyty pogląd. Trzeba przyjąć naukę Buddy, albowiem ten doznał oświecenia i owo oświecenie ma się stać rozjaśnieniem dla nas. Ważną rzeczą jest uświadomienie sobie owej asubstancjalnej struktury świata. Substancja to termin techniczny wywodzący się z greckiej filozofii, przede wszystkim Arystotelesa, tradycyjnej filozofii europejskiej, oznaczający to, co istnieje samoistnie, jak człowiek lub rzeczy. Jest substancją i pewnymi cechami, w jakie podmiot jest ubogacony. Jeden z ważniejszych filozofów buddyjskich posługiwał się przykładem wozu, który składa się z dyszla i kół. Części te, złożone razem, jadą i jeszcze wół to ciągnie. Kiedy zaś rozłoży się te wszystkie części, wozu nie ma. „Ja” jest złudzeniem i pogląd ten stanowi jedną z najistotniejszych prawd nauczanych przez Buddę.

Drugi krok to „należyte postanowienie”, czyli stanowcza decyzja wyzwolenia się od jakichkolwiek pożądań, niekrzywdzenia żadnej z żyjących istot i okazywania życzliwości. Chodzi o to, aby nie mnożyć cierpienia. Zauważmy, że mówi się o życzliwości, a nie o miłości. Miłość bowiem jest miłością kogoś. Gdy kocham kogoś, chcę podtrzymać jego „ja”, żyję więc dalej w złudzie, która dokonuje substancjalizacji człowieka. Kolejnym zaleceniem jest „należyta mowa”, czyli powstrzymanie się od kłamstwa i fałszu. Jak widać, podstawowy kanon etyczny jest właściwie wspólny wielu tradycjom religijnym. Należyta mowa to zalecenie unikania wypowiedzi, które ranią, zadają ból, posługując się fałszem, złośliwością czy pozornie prostą nieuprzejmością. Czwarty krok określa się jako należyte postępowanie: nie wolno zabijać, używać napojów odurzających; buddyści traktują rygorystycznie wszelkie formy życia seksualnego uważane za nieprawidłowe. Piąty krok wskazuje na właściwy sposób utrzymania. Nie należy uprawiać zawodu, przez który krzywdzi się innych, a także który nie pozwala prowadzić uporządkowanego życia religijnego: nie należy być myśliwym, handlować bronią, narkotykami itp.

Były to zalecenia natury etycznej, zmierzające do osiągnięcia przez adepta dojrzałości pozwalającej mądrze kierować jego emocjami i popędami. Ale tradycja buddyjska nie ogranicza się oczywiście tylko do tego, jej mądrość prowadzi dalej. Daje wskazania dotyczące duchowej pracy polegającej na koncentracji w celu wyeliminowania ze świadomości wszystkiego, co mąci pracę umysłu. Koncentracja, czyli uważność, to coraz pełniejsze i świadome kontrolowanie przez adepta stanów i funkcji swego ciała i umysłu. Ma to prowadzić do tego, co najważniejsze – maksymalnego skupienia. Nie jestem znawcą buddyzmu, ale śledząc komentarze, domyślam się, że chodzi tutaj o osiągnięcie stanu wyzwolenia od wszystkiego, co naszą świadomość rozprasza w czasie i przestrzeni, rozproszaniu powodującym, że wciąż od centrum wybiegamy ku przeszłości bądź przyszłości, od tego miejsca w inne. Podobno taka koncentracja ma prowadzić do świadomości „punktowej”, zogniskowanej – paradoksalnie – w całkowitej pustce; i to jest właśnie pełne oświecenie, stan, w którym nie będzie już widzącego, jest w i d z e n i e, ale nie ma widzącego, jest s ł y s z e n i e, nie ma słyszącego.

Te propozycje zdecydowanie wykraczają już poza obszar, którym może zajmować się i zajmuje rzeczywiście terapeuta. Terapeuta dąży do wzmocnienia ego; praca duchowa natomiast proponowana na ścieżce buddyjskiej – jakże starożytnej i szlachetnej – uczy tego, jak przekroczyć czy wręcz unicestwić ego. Paradoksalnie oba te

działania nie wykluczają się, lecz przeciwnie, osiągnięcie umocnionego i uporządkowanego „ja” warunkuje to, co najważniejsze z duchowej perspektywy – przekroczenie ego. Ku czemu? Ta kwestia jest już w różnych szkołach i przez różnych mistrzów odmiennie interpretowana.

Warto zwrócić uwagę na to, że buddyjska tradycja etyczna jest porównywalna, w stosunku do innych tradycji, również do chrześcijaństwa. Może pod pewnymi względami buddyzm jest bardziej radykalny i wymagający. Kładzie się tu nacisk na konieczność przekraczania ego aż do jego unicestwienia. Ale przekonanie o konieczności przekroczenia siebie jest wspólne. Można tu przywołać ciekawy pogląd Jaspersa, który podkreśla, że jeśli nie weźmie się pod uwagę – w pracy terapeutycznej – konieczności uwzględnienia perspektywy duchowej, to bardzo łatwo wychować niesłuchanie egocentrycznego pacjenta, który będzie miał nieustanną potrzebę wysysania energii ze wszystkich, łącznie ze swoim terapeutą. Relacja terapeutyczna będzie dla niego namiastką każdego innego kontaktu i będzie silnie podtrzymywała jego ego.

Przejdę teraz do omówienia tych wątków tradycji chrześcijańskiej, które mówią o ważnej dla nas kwestii dojrzałości. Zrobię to poprzez przywołanie chrześcijańskiej myśli mistycznej, temat ten bowiem był w niej podnoszony z całą świadomością. Zacznę od odwołania się do myśli mistyka i poety Johannes Schefflera, zwanego inaczej Aniołem Ślązakiem (Angelus Silesius). Żył w XVII wieku i zostawił po sobie niewielki tom dwuwierszy, które stanowią zapis jego przemyśleń, ale niewątpliwie też i przeżyć mistycznych, choć nie pisze o swoich osobistych doświadczeniach. Chyba można odnieść do niego te same słowa, co do mistrza Eckharta, wybitnego czternastowiecznego mistyka, że pisze nie tyle o swoich doświadczeniach, co pisze z doświadczenia. Oto pierwszy dwuwiersz: „Bóg jest wrogiem wielości; dlatego gromadzi nas, aby wszyscy ludzie byli jedno w Chrystusie”²⁷. A więc wielość, nie w sensie różnorodności, tylko w sensie rozproszenia, tak w przypadku jednostki, jak i społeczności, jest skutkiem zła i rodzi zło. Ostatecznie Angelus Silesius, jak wszyscy mistycy, rozważał przekonanie zawarte w jednym z tekstów św. Pawła: „Żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20). Zarówno w tekstach ewangelicznych, jak i w tekstach mistyków chrześcijańskich można prześledzić owo nieustanne dążenie do przekraczania „ja”. Nie polega to na unicestwieniu jaźni, lecz przekroczeniu jej przez miłość. Mistrz Eckhart, opisując dążenie do jedności z Bogiem, którego warunkiem jest przekroczenie siebie, posługuje się terminami z *Pieśni nad Pieśniami*, nazywając ją Księgą Miłości. Obraz relacji między Bogiem a człowiekiem oddany jest w niej za pomocą obrazów bardzo zmysłowej zresztą relacji miłosnej między kobietą a mężczyzną, Oblubienicą a Oblubieńcem. Zjednoczenie nie jest więc unicestwieniem w sensie ontologicznym, które Budda uważał za warunek osiągnięcia nirwany, czyli stanu błogości. Tu natomiast chodzi o zjednoczenie w miłości. Angelus

²⁷ Teksty zbioru dwuwierszy *Cherubinowy wędrowiec*, przeł. A. Lam, Opole–Warszawa, 2003. Piękne spolszczenie (bardziej niż tłumaczenie!) zawdzięczamy Mickiewiczowi, który umieścił je w *Zdaniach i uwagach*. Więcej o Angelusie Silesiusie w: J.A. Kłoczowski OP, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 118–148. Jeżeli nie jest zaznaczone inaczej, przytaczam tutaj własny przekład filologiczny.

Silesius pisze tak: „Bóg z miłości staje się mną; ja z łaski Nim. I tak moje zbawienie pochodzi tylko od Niego”.

Chrześcijaństwo obok judaizmu i islamu należy do wielkich religii monoteistycznych, gdzie istnieje fundamentalne pojęcie osobowej Boskości, będącej z człowiekiem w relacji, która da się opisać w terminach dialogu „ja – ty”. Obrazuje to modlitwa *Ojcze nasz*, w której wierzący zwraca się do Boga, mówiąc „Ty”. Buddyzm jest religią autosoteryczną, wyznawca tej tradycji jest przekonany, że do zbawienia (wyzwolenia) dochodzi przez swój wysiłek, swoją ascezę i swoją pracę; choć oczywiście pod kierunkiem mistrza. W religiach monoteistycznych natomiast wyznawca jest przekonany, że owa „utrata siebie” jest dziełem łaski, czyli daru. Jak zapewniają doświadczeni mistycy, Bóg z miłości staje się mną, a ja przez łaskę jednoczę się Nim i całe moje zbawienie pochodzi tylko od Niego.

Oto kolejny dwuwiersz Silesiusa (w tłumaczeniu Mickiewicza): „Duch z bezdeni swej woła, Bóg ze swej bezdeni odpowiada. Obydwe równie niezgłębione”. Pięknym słowem „bezden” Mickiewicz oddał niemieckie *abgrund*, termin należący od średniowiecza do słownika niemieckich mistyków. *Abgrund* to tyle co „mocna podstawa”, ale oznacza również „przepaść”. Człowiek jest przepaścią, ale przepaścią jest także Bóg i te dwie przepaście przywołują się wzajemnie.

Jeszcze jeden z dwuwierszy Angelusa Silesiusa: „Im bardziej człowiek siebie trwoni i rozmienia, tym Bóg szerzej w nim boskość swą rozprzestrzenia” (tłumaczenie Mickiewicza). W dosłownym tłumaczeniu filologicznym brzmi to tak: „Nic nie uniesie cię ponad ciebie, jak unicestwienie. Kto bardziej się zatracza, ten ma więcej boskości”. Można to, jak sądzę, wypowiedzieć prościej: im mniej jest ciebie w tobie, tym więcej jest miejsca dla Boga. A więc mamy do czynienia z bardzo wyraźną wskazówką mówiącą, iż tak naprawdę chrześcijanin traktujący poważnie ów mistyczny wymiar swojej wiary osiąga owo przekroczenie siebie. Zresztą znajdujemy go również w tekście ewangelicznym:

Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie; niech co dnia bierze krzyż swój i Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, traci je. A kto straci swe życie z Mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma człowiek, gdy cały świat zyska, a siebie zatraci, lub szkodę poniesie (Łk 9, 23–4).

Zaprzeć się samego siebie jest czymś innym niż zatracenie siebie. „Zatracić siebie” to tyle co rozmiąć się na wielość działań, emocji, myśli, czyli nie osiągnąć tego fundamentalnego etapu dojrzałości, jakim jest wzmocnienie „ja”. „Zaprzeć się” natomiast to wykroczyć poza siebie, w czynach miłości skierowanych ku człowiekowi i ku Bogu.

4. Koda

Oczywiście to, co napisałem, jest tylko próbą zarysowania mapy olbrzymiego obszaru problemów. Wierzę jednak głęboko, że rzeczą rozsądną i mądrą jest przyjęcie

Dojrzałość – aspekt psychiczny i duchowy

rozdzielenia dwu obszarów wewnętrznego życia człowieka. Psychiczne umocnienie ego nie stanowi kresu rozwoju człowieka, a podnoszony przez różne tradycje religijne aspekt dojrzałości duchowej, której celem jest przekraczanie ego, stanowi aspekt istotny dla integralnego zrozumienia człowieczego losu. Droga do dojrzałości wiedzie przez miłość do Boga, w której człowiek zatracą się całkowicie, zachowując – paradoksalnie – swoją tożsamość osobową. Droga ta niewątpliwie prowadzi przez ścieżkę etyczną, która wygląda bardzo podobnie we wszystkich tradycjach religijnych. Różnica pomiędzy religiami tkwi w odmiennych koncepcjach duchowości oraz koncepcji ostatecznego celu. Niemniej istnieje jakieś wspólne doświadczenie różnych tradycji religijnych. Jestem przekonany, że poważna rozmowa o dojrzałości człowieka winna oba te wymiary wziąć pod uwagę.